LE LIVRE D'ENSEIGNEMENT PAR LES FORMULES INDICATIVES DES GENS INSPIRÉS

(Kitâbu-l-I'lâm bi-ichârâti ahli-l-ilhâm)

NOTICE INTRODUCTIVE

L'opuscule de Muhyu-d-dîn Ibn Arabî intitulé *Kitâbu-l-i'lâm bi-ichârâti ahli-l-ilhâm*, textuellement : «Le Livre de l'enseignement par les indications des gens de l'inspiration», est un recueil assez particulier d'énonciations ou définitions métaphysiques et contemplatives. Comme nous l'expliquons dans nos annotations aux premières lignes du traité, à propos des références sommaires que l'auteur fait, liminairement, aux bases sacrées de la notion d'*ichârah* — littéralement «désignation faite du doigt», «action de montrer avec la main» — les *ichârât* du Soufisme sont analogiquement, dans l'ordre verbal, des phrases courtes et suggestives, élémentaires de simplicité et cependant d'un effet inattendu et paradoxal. Celles qui figurent ici et qui furent rassemblées sur la demande d'un des amis d'Ibn Arabî, étant toujours des paroles inspirées exprimant l'expérience actuelle des réalités initiatiques, ont un style personnel très prononcé et une forme subjective. De plus, très souvent elles se présentent comme contradictoires entre elles, qu'elles aient été voulues telles par leurs énonciateurs ou qu'elles apparaissent ainsi plutôt du fait du voisinage que leur impose l'agencement choisi par l'auteur du recueil. Chose particulièrement remarquable ces paroles, émanent presque sans exception, d'hommes spirituels connus et rencontrés personnellement par Ibn Arabî, qui ne les nomme cependant pas et qui précise à la fin du texte : «Le collecteur de ces *ichârât* déclare : Je n'ai inclus ici que des paroles entendues par moi-même de la bouche de leurs auteurs, à l'exception de quelques-uns dont j'ai donné les noms ». Cette dernière mention concerne les seules trois citations, faites au début du recueil, de paroles de trois Compagnons du Prophète.

L'ensemble, comme le précise encore l'auteur lui-même, est d'un peu plus de 260 formules, qui sont classées en 7 chapitres concernant distinctement : la Vision, l'Audition,

la Parole, l'Union, la Connaissance, l'Amour et, enfin, dans le dernier et le plus riche des chapitres, un certain nombre d'autres sujets. D'après une mention faite à la fin d'un des manuscrits (Carullah, 986), la composition du livre a eu lieu à Bagdad (Dar as-Salâm) à l'une ou l'autre des dates, 601 ou 608 de l'Hégire, où l'on constate un séjour d'Ibn Arabî dans cette ville.

Il apparaît que cet écrit, comme en général les petits traités du Sheikh al-Akbar, a dû être très répandu : on signale de nos jours plus d'une trentaine de manuscrits contenus dans des recueils de bibliothèques officielles, la plupart d'Istanbul (1). Notre traduction est faite d'après l'édition de Haiderabad (Dekkan), 1948 (basée sur le manuscrit Asafia 376), que nous avons collationnée avec les 5 manuscrits suivants :

Nuru Osmaniyye 2406/10e R. fol. 80^{b} - 85^{a}, copie vérifiée d'après l'original de l'auteur ; voyellée.

Bayazîd (Umumiyye) 3750/^{e} R. fol. 158^{a} - 164^{b}, copie vérifiée d'après l'original de l'auteur ; voyellée.

Carullah 2073/11e R. fol. 134^{a} - 138^{a}, copie vérifiée d'après l'original de l'auteur ; voyellée.

Yahya Efendi 2415/10e R. fol. 16^{b} - 19^{a}, et 36e R. fol. 125^{b} - 128^{a} (deux exemplaires, donc, dans le même recueil, et cependant de la même écriture ; dans ce recueil, constitué probablement par adjonctions de parties établies séparément, une pareille répétition se consatate au sujet du *Kitâbu-l-Jalâli Wa-l-Jamâl* d'Ibn Arabi).

Dans les notes de notre traduction nous avons signalé, à part quelques mots déformés, plusieurs lacunes du texte imprimé à Haidarabad.

M. VÂLSAN.

1) Cf. O. Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabî*, I, pp. 308-309 (n° 281).

***

Au nom d'Allah le Tout-Miséricordieux le Très-Miséricordieux ! Par Lui on a la force et le pouvoir.

Ceci est le « Livre d'Enseignement par les Formules Indicatives des gens inspirés ». Sa composition nous a été demandée par un de nos frères pour lequel nous avons beaucoup d'estime et dont nous exécutâmes le plan tel qu'il l'avait souhaité sans en dépasser les limites. Et Allah est le maître de la bonne réussite. Pas de seigneur autre que Lui.

***

Allah — qu'Il soit exalté — a dit : « et elle le désigna du doigt (*fa-achârat ilay-hi*) » (Coran, *19*, 30) (1).

L'Envoyé d'Allah — qu'Allah répande sur lui Ses grâces unitives et Ses grâces préservatrices — demanda à la négresse (esclave) qui était muette : « Où est Allah ? », et elle désigna du doigt le ciel (*fa-achârat-ilâ-s-samâ'*). Alors le Prophète dit au propriétaire de l'esclave : « Affranchis-la car elle est croyante » (1).

1. Il s'agit de la Vierge Marie qui ayant fait sur conseil de l'Ange Gabriel vœu de jeûne et de silence, ne pouvait répondre verbalement au peuple scandalisé par sa maternité exceptionnelle ; son geste indicatif est interprété comme une invitation faite aux enquêteurs de s'adresser au nouveau-né lui-même, ou même comme une sollicitation à l'enfant pour qu'il réponde à ceux-ci. Le passage subséquent du Coran cite d'ailleurs les paroles que Jésus prononça alors pour proclamer lui-même son cas exceptionnel et son rôle sacré. Le langage muet et concret de la Vierge déclenche donc la manifestation surprenante du Verbe même qui seul d'ailleurs pouvait parler de façon adéquate à son propre sujet ; aussi les termes coraniques employés à l'occasion désignent opportunément Jésus comme « Parole de Dieu ou de la Vérité » (*Qawlu-l-Haqq*).

On remarquera que le cas évoqué ici, en tête du traité, de cette *ichârah* au sens propre du terme, comporte des éléments qui peuvent éclairer la technique et la portée des *ichârât* au sens analogique qu'on lira ensuite et qui sont des formules initiatiques prononcées, à divers moments et dans des circonstances variées, par des hommes spirituels. Ces autres *ichârât* sont des désignations verbales élémentaires, non-spéculatives, succinctes et immédiates qui frappent l'esprit et font éclore des significations insoupçonnées et ineffables. Il reste à préciser qu'elles impliquent une inspiration de vérité quant au sens et une discipline de l'arcane quant à l'expression.

CHAPITRE SUR LA VISION

(*Bâb fi-r-Ru'yah*)

Le Confirmateur (*aç-Çiddîq*, épithète d'Abû Bakr) — qu'Allah soit satisfait de lui — a dit : « Je n'ai pas vu de chose sans avoir vu Allah avant la chose. »

Le Discriminateur (*al-Fârûq*, épithète d'Omar) — qu'Allah soit satisfait de lui — a dit : « Je n'ai pas vu de chose sans avoir vu Allah (simultanément) avec la chose. »

1. Il y a là, donc, encore un cas de mutisme, naturel celui-ci, et une réponse par *ichârah*. On peut s'étonner que le Prophète n'ait pas demandé plutôt : « Crois-tu en Allah ? » et qu'il ait préféré poser une question si spéciale et apparemment secondaire. Mais à une question concernant directement la foi en Allah on peut recevoir une réponse affirmative mais mensongère, ou encore, quoique sincère, insuffisante, car cela n'excluait pas une possibilité d'idolâtrie. La question posée par le Prophète avait l'avantage de prendre au dépourvu et de provoquer une réponse qui devait être un signe de reconnaissance authentique et certain. En effet, la désignation « vers le ciel » était, quant à la question de la foi en Allah, une réponse positive quoiqu'implicite, mais de plus elle excluait l'idolâtrie. On pourrait, certes, se demander si une telle attestation n'est pas toutefois entachée du vice de « localisation » ou de « limitation spatiale ». Or le geste de la muette vers le haut a en vérité une signification de pure transcendance (du reste le mot arabe *samâ'* employé par le témoin de la scène, pour le « ciel », étymologiquement a le sens d'« élevation » ; le verbe *samâ-yasmû* signifie « s'élever », « être au-dessus »).

Quelqu'un pourrait s'étonner aussi que le Prophète n'ait usé alors comme en d'autres circonstances, de son pouvoir d'introspection directe et ait recouru à cet examen extérieur et indirect pour reconnaître la qualité de croyante de la muette. La chose s'explique par la considération que dans les situations qui devaient avoir une valeur exemplaire dans la tradition et déterminer des critères pratiquables par toute la communauté, le Prophète ne devait pas recourir à un pouvoir ou un privilège personnel.

Othmân — qu'Allah soit satisfait de lui — a dit : « Je n'ai pas vu de chose sans avoir vu Allah après la chose. »

D'entre les gens inspirés quelqu'un a dit : « Je n'ai pas vu de chose sans avoir vu Allah auprès de la chose. »

Un autre d'entre eux a dit : « Je n'ai pas vu de chose sans avoir vu Allah dans la chose » (1).

Un autre a dit : « Je n'ai rien vu » (text. : « Je « Je n'ai pas vu de chose ») lorsque j'ai vu. »

Un autre a dit : « Je n'ai rien vu (text. : « Je n'ai pas vu de chose ».)

Un autre a dit : « Celui qui L'a vu n'a rien vu » (text. : « n'a pas vu de chose ».)

Un autre a dit : « Il n'est vu que dans une chose. »

Un autre a dit : « J'ai fermé mon œil, puis je l'ai rouvert ; or je n'ai vu qu'Allah (dans les deux états). »

Un autre a dit : « Celui qui s'est vu soi-même (son âme) L'a vu, car la vision (*ar-ru'yah*) se conforme à la connaissance (*al-ma'rifah*) (2) ; or (selon le hadith) celui qui s'est connu soi-même (qui a connu son âme) a connu son Seigneur. »

Un autre a dit : « La vision n'est affirmée que par sa négation ; donc celui qui ne L'a pas vu, L'a vu. »

Un autre a dit : « Depuis que je L'ai vu je ne vois plus autre que Lui. »

Un autre a dit : « Ne Le voit que celui qui L'a connu selon que Lui-même l'a fait connaître. »

CHAPITRE SUR L'AUDITION

(*Bâb fi-s-Samâ'*)

Allah — qu'Il soit exalté — a dit : « Accepte son voisinage (celui du polythéiste) jusqu'à ce qu'il ait

1. La même parole se trouve attribuée à Mohammad ben Wâsi, dans *Kitâbu-t-Taarruf*, chap. 21, d'Al-Kalâbâdhî.

2. Dans l'édition de Haidarabad le mot *al-ma'rifah* manque.

entendu la Parole d'Allah (*Kalâmu-llâh*) » (Cor. *9*, 6) (1).

D'entre les gens inspirés quelqu'un a dit : « Celui qui L'a entendu L'a entendu de toute chose » (2).

Un autre d'entre eux a dit : « Celui qui Le contient L'entend » (3).

Un autre a dit : « Celui qui L'a entendu a entendu dans toute chose » (3 bis).

Un autre a dit : « N'entend Sa Parole que celui qui est ouïe sans organe. »

Un autre a dit : « Celui qui L'a entendu dans une chose et ne L'a pas entendu dans une autre chose ne L'a pas entendu. »

Un autre a dit : « Nul ne L'entend spontanément sans que ce soit Lui-même qui l'ait appelé du fond de son secret intime (*sirr*). »

Un autre a dit : « Celui qui L'a entendu, chez lui le Coran ne se différencie plus. »

Un autre a dit : « Quand quelqu'un prétend L'avoir entendu, demandez-lui ce qu'il en a compris, car on ne L'entend qu'en comprenant (*bi-l-fahm*). »

Il y a aussi quelqu'un qui a dit L'avoir entendu prononcer tous les Livres (*Kutub*) révélés et les Feuillets (*Çuhuf*) et toute parole (*kalâm*) paraissant dans le monde, en une seule langue (*bi-lisânin wâhidin*).

Un autre a dit : « Sois celui auquel Il s'adresse quand Il dit (dans le Coran) : O ceux qui avez la foi !... »

Un autre a dit : « Depuis que je L'ai entendu je n'ignore aucun langage (*lughah*), et nulle idée (*ma'nâ*) ne m'est inaccessible. »

Un autre a dit : « Si le vicariat (*an-niyâbah*) quant à la Parole proférée (*al-Kalâm*) est valide, est également valide le vicariat quant à l'Audition (*as-Samâ'a*) ;

1. Le Prophète récitant le Coran qui est la Parole d'Allah est le support de celle-ci, et vicaire ou remplaçant (*nâib*) d'Allah.

2. Dans l'éd. Haidarabad manque le mot *min* = « de », et le sens de la formule est alors : ...« a entendu toute chose ».

3 et 3 *bis*. Ces deux citations manquent dans l'édition de Haidarabad.

or le vicariat quant à la Parole proférée ne peut être contesté si l'on tient compte du verset : « accepte son voisinage (celui du polythéiste) jusqu'à ce qu'il ait entendu la Parole d'Allah » (Cor. *9*, 6) ; et les *oreilles* entendaient alors les expressions de Mohammad — qu'Allah lui accorde Ses grâces unitives et Ses grâces pacifiques — et *l'Ouïe* entendait la Parole de Dieu (*Kalâmu-l-Haqq*) — qu'Il soit magnifié et exalté ! »

Un autre a dit : « Les expressions (*ibârât*) et les indications (*dilâlât*) sont pour établir le contact ; la Parole (*al-Kalâm*) est derrière tout cela. Et comme l'Ouïe (*as-Sam'u*) suit la Parole, l'Ouïe elle-même est au-delà de tout cela. »

Un autre a dit : « Le signe de reconnaissance de celui qui a entendu est son comportement (*jaryu-hu*) (1) selon le statut de ce qu'il a entendu, car celui qui a entendu se trouve pris aux entraves. »

CHAPITRE SUR LA PAROLE

(*Bâb fî-l-Kalâm*)

Allah — qu'Il soit exalté — a dit : « Et Allah parla (*Kallama*) à Moïse » (Cor. *4*, 164).

D'entre les gens inspirés quelqu'un a dit : « Tu ne L'entendras que de toi-même (*lâ tasma'u-Hu illâ min-ka*). »

Un autre d'entre eux a dit : « Il ne te parle que (en procédant) de toi-même (*lâ yukallimu-ka illâ min-ka*). »

Un autre a dit : « Celui auquel Il a parlé en lui-même, c'est celui-là auquel Il a parlé (vraiment). »

Un autre a dit : « S'Il lui avait parlé (en procédant)

1. Par différence des manuscrits consultés, l'édition de Haidarabad porte ici *huznu-hu* = « sa tristesse », ce qui engagerait vers un sens qui ne semble pas adéquat au contexte.

de lui, Il ne Se seraitt pas adressé à lui en criant (*mâ nâdâ-hu*) » (1).

Un autre a dit : « Il ne te parle que de (l'intérieur de) celui dont la vie est à l'intérieur (*mimman bat'anat h'ayâtu-Hu*) » (2).

Un autre a dit : « Il n'y a pas de parlant (*mutakallim*) si ce n'est Lui : celui qui L'a entendu a connu ce que je dis. »

Un autre a dit : « Celui qui ne L'a pas entendu ne connaît pas Sa Parole (*Kalâmu-Hu*). »

Un autre a dit : « Quand Il t'a parlé (de l'intérieur) de celui dont la vie est apparente (*mimman z'aharat h'ayâtu-Hu*) et que tu L'as entendu, tu es le plus proche des proches ; si tu ne L'as pas entendu en lui (*fi-hi*) tu es le plus éloigné des éloignés. Quand Il t'a parlé (de l'intérieur) de celui dont la vie est à l'intérieur (*mimman bat'anat h'ayâtu-hu*) et que tu L'as entendu, tu es (le) très proche, et si tu ne L'as pas entendu tu es (le) très éloigné » (3).

Un autre a dit : « Celui auquel Il parle de côté (*mina-l-jânib*) est un partant (*dhâhib*). »

Un autre a dit : « Celui qui ne L'as pas *entendu par Sa Parole* et n'a pas *parlé par Son Ouïe*, Dieu ne lui a pas parlé, et lui n'a rien entendu. »

1. Allusion vraisemblable au Cor. *79*, 15-16 : « Est-ce que l'histoire de Moïse t'est-elle parvenue ? Lorsque son Seigneur l'appela (*nâdâ-hu*) dans la Vallée Sanctifiée, Towâ (ou « en répétant ») ». (Cf. Exode, 3, 4).

2. L'éd. de Haidarabad porte *man* au lieu *mimman*, le ms. N.O. 2406 porte *fi-man* = « dans celui qui... ».

3. L'éd. de Haid. porte dans ce passage également *man* au lieu de *mimman*.

CHAPITRE SUR L'UNITE OU L'IDENTITE

(*Bâb fi-l-Tawh'id*) (1)

L'un des gens inspirés a dit : « Il (Allah) n'a pas de langue (*lisân*), car il n'y a pas d'interlocuteur. »

Un autre d'entre eux a dit : « Il (Allah) n'a pas de langue distincte mais toutes les langues sont Sa Langue. Et Son Propos va et vient de Lui-même à Lui-même. Il en est de même de Son Regard (*nazhar*), de Son Ouïe (*sam'u*), de Sa Science (*'ilm*). »

Un autre a dit : « La Puissance créatrice (*al-Qudrah*) et le Vouloir (*al-Irâdah*) s'opposent au *Tawh'îd* (au sens de l'Unicité) car le *Tawh'îd* signifie qu'il n'y a pas d'« autre », et Allah ne saurait être Lui-même déterminé (par la Puissance créatrice) (*maqdûr*) ni objet du Vouloir (*murâd*). Ainsi la notion d'Unicité de l'Existence (*Tawh'îdu-l-Wujûd*) est fausse, mais l'Unicité d'Acte (*Tawh'îdu-l-Fi'l,* attribut propre de la Divinité) reste bien établie (2). »

Un autre a dit : « Si le *Tawh'îd* a quelqu'un qui l'affirme (ou l'établisse) c'est du *chirk* (« pluralisme principiel ») et s'il n'a pas quelqu'un qui l'affirme (ou l'établisse) ce n'est plus un *maqâm* (station spirituelle à acquérir). »

Un autre a dit : « Celui qui L'a reconnu (ou réalisé) comme Un, par Lui, ne L'a pas reconnu (ou réalisé) soi-même, et celui qui L'a reconnu (ou réalisé) par soi-même (*bi-nafsi-hi*) n'a fait que reconnaître (ou

1. Le mot *tawh'id* = « action d'unifier » (du verbe *wahh'ada*) est morphologiquement un *maçdar,* à la fois verbe et nom (analogue à un infinitif en français pris au sens substantival). Dans l'emploi religieux il a le sens spécial de « reconnaître ou professer l'Unité divine », et en tant que terme abstrait de la théologie il désigne le « principe de l'Unité », le « dogme de l'Unité divine ». La métaphysique du Soufisme y ajoute le sens de « réalisation de l'Unité », avec des variantes comme : « connaissance de l'Unité », « conscience de l'Identité essentielle » etc. ; il arrive même qu'il soit personnifié et identifié avec Allah. Cependant dans notre traduction la majuscule pour les pronoms personnels ne désigne formellement que Dieu.

2. Théologiquement il est dit : « Il n'y a pas (en vérité) d'agent autre qu'Allah (*lâ fâ'ila illâ-llâh*) ».

réaliser) l'unité de sa propre âme (*fa-innamâ wahh'ada nafsa-hu*) » (1).

Un autre a dit : « Le *Tawh'îd* c'est Moi (*anâ*) et le Parlant (qui l'affirme) c'est Dieu (*al-Haqq*). »

Un autre a dit : « Le *Tawh'îd* est la négation du *Tawh'îd* et du *Tachrik* (son opposé), et reste Lui seul (2) tel qu'il Lui faut que ce soit. »

Un autre a dit : « Si tu considères le monde comme unique (*wâhid*) le *Tawh'îd* te convient, mais si tu le considères comme multiple le *Tawh'îd* ne te convient plus. »

Un autre a dit : « Le *Tawh'îd* est affirmation de l'être de l'Unique et du statut de l'Unité (*al-Ah'adiyyah*) avec extinction (*fanâ*) (3) de l'affirmateur, l'Unique S'affirmant Soi-même selon le statut de l'Unité de Soi (*Ah'adiyyatu nafsi-Hi*). »

Un autre a dit : « Le *Tawh'îd* c'est que tu disparaisses en Lui ou qu'Il disparaisse en toi. »

Un autre a dit : « Le *Tawh'îd* est affirmation des conditions statutaires (révélées) (*ah'kâm*) et négation des significations (compréhensibles) (*ma'âni*) au sujet de l'Essence (*adh-Dhât*). »

Un autre a dit : « Le *Tawh'îd* est la perplexité (*al-h'ayrah*) » (4).

Un autre a dit : « Le *Tawh'îd* est « œil » (*'ayn*), non pas « science » (*'ilm*) : celui qui L'a vu connaît le *Tawh'îd ;* celui qui ne fait que Le savoir n'a pas de *Tawh'îd.* »

Un autre a dit : « Le *Tawh'îd* est affirmation d'un Unique sans commencement. »

Un autre a dit : « Le *Tawh'îd* est l'affirmation d'Un Unique sans association quant à la qualité (*waçf*) ou à l'attribut intrinsèque (*na't*) ».

1. L'éd. de Haid. porte ici *fa-innamâ wahh'ada-Hu nafsu-hu* = « n'a fait que Le reconnaître (ou réaliser) lui-même ».

2. L'éd. de Haid. et le ms. Bayazîd 3750 portent *wa yabqâ Huwa,* les autres 4 mss. que nous avons préférés ont *wa yabqâ Huwa Huwa,* ce qui rappelle le principe d'identité en logique : *huwa-huwa.*

3. L'éd. de Haid. porte *qad'â* = « acquittement » et le ms Yahya Ef. 2415 *binâ* = « construction », formes qui ne conviennent pas au contexte.

4. Cette formule manque dans l'éd. de Haidarabad.

Un autre a dit : « Le *Tawh'id* est l'affirmation d'une « essence » (*'ayn*) sans qualité (*waçf*) ni attribut intrinsèque (*na't*). »

Un autre a dit : « Le *Tawh'id* est la Connaissance des Noms (divins) (*ma'rifatu-l-Asmâ'*). »

Un autre a dit : « Le *Tawh'id* est la négation de l'acte (*al-fi'l*). »

Un autre a dit : « Ne connaît le *Tawh'id* que celui qui est unique (*wâh'id*). »

Un autre a dit : « Le *Tawh'id*, il n'est pas possible d'en parler, car on ne parle (1) qu'à un « autre » (2), or celui qui affirme l'existence d'un « autre » n'a pas de *Tawh'id*. »

Un autre a dit : « Le *Tawh'id* c'est Sa propagation en Lui-même par le statut qui Lui est propre. »

(*à suivre*)

Muhyu-d-dîn Ibn Arabî

Traduit de l'arabe et annoté par

M. Vâlsan.

1. *Lâ yu'abbaru*. L'éd. de Haid. porte *lâ yu'ayyanu* = « on ne détermine pas ».
2. Le ms. Yahya Ef. 2415 porte *li-l-ayn* au lieu de *li-l-ghayr*.

333 QUESTIONS

Le rituel de la *Hong-houei* comporte, à l'entrée de la Cité des Saules, un dialogue aux trois cent trente trois questions, plein d'intérêt en ce qu'il constitue à la fois l'« actualisation » de la légende des Hong (1) et l'explication du parcours symbolique qui vient d'être accompli par les postulants. Dans ce dialogue, le candidat lui-même n'intervient pas : il est représenté par le *sien-fong* (« avant-garde ») (2) qui répond à l'interrogatoire du *sien-hiang* (« maître de l'encens »), titre initialement porté dans la légende par Tchen Kin-nan, l'initié taoïste. Sans nous astreindre à reproduire intégralement ce dialogue, qui comporte des longueurs fastidieuses, nous en citerons et commenterons ci-après les éléments les plus significatifs (3). Nous évoquerons ensuite les questionnaires d'autres organisations qui, s'ils sont toujours beaucoup plus fragmentaires, apportent parfois à celui-ci d'intéressants compléments.

***

A l'interrogatoire du *sien-hiang*, le *sien-fong* répond dès l'abord par un quatrain :

(1) Cf. *La Légende des Hong*, in *E.T.* n° 377.

(2) Le même titre est attribué par le poète taoïste K'iu Yuan à son guide spirituel dans le *Yuan-yeou*, la « Randonnée lointaine » (IVe siècle AC). Ce rôle d'introducteur existe également dans les organisations occidentales.

(3) Le texte intégral en est donné par Schlegel : *Thian Ti Hwui, the Hung League or Heaven-Earth League* (Batavia, 1866), monographie très complète dont il n'existe qu'une version française lithographiée grossièrement fautive, éditée par les services du Gouvernement Général de l'Indochine : *Thian Ti-Hioui, Association de Hung en Société du Ciel et de la Terre.*

reflet cosmique externe de ce qui, en nous-même, est la vérité et la vertu ; les éléments formels ont une fonction profonde et régulatrice, illuminative en même temps qu'apaisante, à l'égard des différentes régions de la conscience humaine. Le Paradis, qu'il soit un « jardin » ou une « cité céleste », constitue par définition une ambiance et il est même le prototype ou la quintessence de toute ambiance spirituelle possible ; mais il ne serait rien sans la vertu surnaturelle des anges et des élus, de même que cette vertu serait inconcevable si elle n'était à la fois une expression et un miroir de la divine Vérité.

L'amour de Dieu est essentiellement fonction de la foi : sans la rectitude intrinsèque de celle-ci, l'amour ne saurait être réel. Il y a bien des genres de concentrations possibles — l'orgueil comporte lui aussi une contraction — mais il n'y a pas d'intériorisation spirituelle sans cet élément objectif et intellectuel qu'est la vérité.

En d'autres termes : l'intériorisation est essentiellement fonction du discernement métaphysique, de l'idée d'absolu et d'infini ; et il vaut évidemment mieux n'avoir que cette idée, sans y joindre aucun effort, que de chercher une fausse intériorité et de tomber ainsi dans un piège mille fois plus néfaste que la distraction pure et simple. C'est la vérité qui garantit le repliement sur soi de toute fausse complaisance ; c'est elle qui neutralise l'égoïsme naturel du cœur en introduisant dans l'alchimie contemplative une saveur de mort, conformément à cette parole : « Qui veut garder sa vie, la perdra. » L'*amor Dei* est en même temps une *mors Deo ;* l'analogie entre l'amour et la mort n'est nulle part plus réelle qu'en face de Dieu.

Frithjof Schuon.

LE LIVRE D'ENSEIGNEMENT PAR LES FORMULES INDICATIVES DES GENS INSPIRÉS

(Kitâbu-l-I'lâm bi-ichârâti ahli-l-ilhâm)

(Suite) (*)

CHAPITRE SUR LA CONNAISSANCE

(Bâb fi-l-Ma'rifah)

L'un des gens inspirés a dit : « La Connaissance est de statut seigneurial (*rabbâniyyah*) » (1).

Un autre d'entre eux a dit : « La Connaissance est de statut divin (*ilâhiyyah*) » (2).

Un autre a dit : « La Connaissance est de statut d'Esprit Saint (*qudsiyyah*) » (3).

Un autre a dit : « La Connaissance c'est de connaître sur quoi tu reposes et sur quoi Il repose. »

Un autre a dit : « La Connaissance c'est de connaître sur quoi tu reposes, et d'être incapable de connaître sur quoi Il repose. »

Un autre a dit : « La Connaissance c'est d'être incapable de te connaître par toi. »

Un autre a dit : « La Connaissance est la vision du Connu (*al-Ma'rûf*) (en se plaçant) du côté du Connu » (4).

(*) Voir *E.T.* de mars-avril 1967.

1. C'est-à-dire relève de l'autorité de Dieu en tant que « Seigneur » (*Rabb*). Cf. le hadith : « Celui qui connait son âme connait son Seigneur ».

2. C'est-à-dire relève de l'autorité de Dieu en tant que « Dieu » (*Ilâh*).

3. C'est-à-dire relève de l'autorité de Dieu en tant que Très-Saint (*Quddûs*) et de l'Esprit Saint (*Rûhu-l-Qudus*) en tant que Son envoyé.

4. Et non pas du côté du connaissant (*al-ârif*). — A moins que

Un autre a dit : « La Connaissance est réunion (*jam'iyyah*) entre toi et Lui. »

Un autre a dit : « La Connaissance est science de la limite qui se trouve entre toi et Lui, de sorte que tu restes toi et Lui Lui. »

Un autre a dit : « La Connaissance c'est de regarder ce qui est autre-que-Lui, de Lui et par Lui, ensuite de l'éteindre en Lui, de sorte que reste Lui, et toi inséré en Lui. »

Un autre a dit : « La Connaissance c'est la science du statut (*al-h'ukm*) » (1).

Un autre a dit : « La Connaissance fait partie des haleines parfumées (*rawâih'*) de l'Identité Suprême (*al-Tawh'îd*) (2), que connaissent les Compagnons des Souffles (*Açh'âbu-l-Anfâs*) » (3).

Un autre a dit : « La Connaissance est la domination du tout avec Son " Œil ". »

Un autre a dit : « La Connaissance appartient à celui qui réside sur le Trône. »

Un autre a dit : « Celui qui est Trône pour Dieu possède valablement la Connaissance et on l'appelle Connaissant (*ârif*). »

Un autre a dit : « La Connaissance est une parole (*khit'âb*) spéciale de la part de Dieu à Son serviteur, en vertu de laquelle celui-ci est appelé Connaissant. »

Un autre a dit : « La Connaissance est ce en quoi s'accordent Dieu et le serviteur et qui est pratiquable dans le monde » (4).

le mot *al-ma'rûf* qui est amphibologique ne soit à prendre ici une première fois au sens commun de « bienfait » ou du « Bien », ce qui reviendrait à : « La Connaissance c'est de reconnaître que le bienfait de la Connaissance vient du Connu Lui-même ».

1. Il s'agit du « statut » qui est propre à chaque chose : le statut de la Réalité divine, celui de la réalité personnelle, etc.

2. Sens appuyé sur une application spéciale de la racine dont est dérivé le mot *Ma'rifah* ; cf. *'arf* = « odeur », *arifa* = « sentir le parfum », *arrafa* = « parfumer ».

3. Catégorie initiatique qui connaît les réalités par le moyen de la faculté olfactive. Cf. *Futûhât*, ch. 34.

4. Sens qui réfère à une autre application de la racine *arafa* : *al-'urf*, c'est ce qui est connu, admis et pratiqué comme équitable, comme bien ; mot analogue donc à *al-ma'rûf* que nous avons relevé précédemment.

Un autre a dit : « Poser des questions au sujet de la Connaissance est ignorance, car la Connaissance est répandue (1) dans tout l'univers : il n'y a partout que des connaissants, mais chacun à sa mesure. Ainsi d'une part : Où est Allah ? (demanda l'Envoyé d'Allah à la négresse muette). Et celle-ci fit réponse (par un geste) : Au Ciel ! — Aussi d'autre part (l'Envoyé d'Allah dit) : Allah était et rien avec Lui, et Il est maintenant Tel qu'Il était (2). Or l'un et l'autre sont des connaissants. »

Un autre a dit : « La Connaissance est le secret de l'Acte existenciateur (*at-Takwîn*) » (3).

Un autre a dit : « Celui qui a reçu le *kun* (= « sois ! ») a reçu la Connaissance » (4).

Je dis à l'un des gens de cette catégorie : J'ai entendu qu'un des maîtres aurait déclaré : « L'ascète est celui qui a reçu le pouvoir du *kun* et, qui, par comportement ascétique, s'abstient d'en faire usage. » Mon interlocuteur répondit : « Il prétendait cela (*kadhâ za'ama*) et la prétention (*az-za'm*) est vaine » (5).

Un autre a dit : « La Connaissance est expérience théopathique (*chat'h'*). »

Un autre a dit : « La Connaissance consiste à faire suivre le bien après le mal, tout en restant ferme quant au statut (des choses arrivées, considérées en elles-mêmes). »

1. *Mabthûthah*. L'éditeur de Haidarabad a raison de corriger *mathbûtah* du manuscrit Asafia 376.

2. Telle est la forme la plus courante du hadith, mais Ibn Arabî précise une fois que la deuxième partie de cette phrase est une simple adjonction des lettrés faite par souci de ne pas prendre la première partie dans un sens temporel, exclusivement au passé.

3. Ce qui est exercé par le pouvoir du mot *kun* = « sois ! » Cf. Cor. 2, 117 : « Quand Il veut une chose Il ne lui dit que : sois ! et elle est ».

4. Initiatiquement on peut recevoir le pouvoir opératif du *kun*.

5. Cela veut dire peut-être que l'ascèse ne s'oppose pas à ce qu'on fasse usage du *kun*, mais pour un bien impersonnel qui apparait comme nécessaire.

CHAPITRE SUR L'AMOUR

(*Bâb fi-l-Hubb*)

L'un des gens inspirés a dit : « L'Amour n'est pas valable (*lâ yaçihhu*) » (1).

Un autre d'entre eux a dit : « Il n'y a qu'Amour. »

Un autre a dit : « L'Amour est attribut intrinsèque (*na't*) et non qualité de relation (*waçf*). »

Un autre a dit : « L'Amour est un secret divin qui est conféré en toute « essence » selon ce qui convient à celle-ci. »

Un autre a dit : « Comment peut-on nier l'Amour alors qu'il n'y a dans l'existence que lui ? Sans l'Amour l'Existence ne serait pas parue (2). C'est de l'Amour que vient tout ce qui est paru et c'est par l'Amour que tout est paru. L'Amour est infusé dans l'Existence et c'est l'Amour qui lui imprime le transfert (*yanqulu-hu*). »

Un autre a dit : « La négation de l'Amour n'est pas valable, car c'est par l'Amour qu'agit le Moteur (*al-Muharrik*) (3), et c'est par l'Amour que se meut le Mobile (*al-Mutaharrik*) et est arrêté l'immobile. C'est par l'Amour que parle le parlant et que se tait le silencieux. »

1. Sous entendu : pas valable sous le rapport de la Réalité essentielle qui exclut la dualité, la relation et l'inaccomplissement, alors que l'Amour n'est possible qu'en rapport avec l'absent (*al-ghâib*) ou avec ce qui n'est pas en acte (*al-ma'dûm*) (cf. Ibn Arabî : *Futûhât* ch. 178).

2. Cf. le hadith : « J'étais un Trésor caché. Je n'étais pas connu. Or J'aimai à être connu. Je fis donc une création et Je Me suis rendu Connu aux créatures, et celles-ci Me connurent ».

3. Le Moteur est une désignation péripatétique de Dieu qui se retrouve aussi dans la scolastique chrétienne. Quant au rôle moteur cosmique de l'Amour, on se rappelera *L'Amor che muove il sole et l'altre stelle* qui conclut la Divine Comédie.

Un autre a dit : « L'Amour est un Sultan auquel se conforme toute chose » (1).

(*à suivre*)

Muhyu-d-dîn Ibn Arabî

Traduit de l'arabe et annoté par
M. Vâlsan.

---

(1) Puisque nous venons de citer Dante, on se rappelera aussi qu'une des formes sous laquelle apparaissait l'Amour chez les *Fedeli d'Amore* auxquels le poète appartenait, était celle d'un Roi (cf. René Guénon « *Fidèles d'Amour* » et « *Cour d'Amour* », Voile d'Isis, juillet 1933).

quait en 1928 le peintre Zuloaga, en réponse à une question indiscrète que je lui posais sur l'existence des juifs et du sang juif dans la péninsule : « Personne n'en est, mais tout le monde en a », me répondit-il. La peinture non figurative manifeste le reflux d'une grande onde picturale qui alternativement va du réel à l'imaginaire et de l'imaginaire au réel. Le périgée de cette onde que nous vivons est un témoignage de déshumanisation du monde moderne sous la poussée d'une science qui se mesure à l'échelle cosmique et d'un monde machiniste qui trouve dans l'antique iconoclasme un exemple, un refuge et peut-être une justification.

LUC BENOIST.

LE LIVRE D'ENSEIGNEMENT PAR LES FORMULES INDICATIVES DES GENS INSPIRÉS

(Kitâbu-l-I'lâm bi-ichârâti ahli-l-ilhâm)

(Suite) (*)

CHAPITRE SUR DES FORMULES INDICATIVES PORTANT SUR DIVERS SUJETS

(Bâb fî ichârati-him fî anwâ'in chattâ)

a. Formules basées sur la similitude apparente de deux termes.

(al-mutachâbih min-hâ) (1)

L'un d'entre eux a dit : « Celui qui a regardé a regardé (*man naz'ara naz'ara*) (2).

Un autre d'entre eux a dit : « Celui qui jeûne se radoucit » (*man çâma çâma*).

(*) Voir *E.T.* depuis mars-avril 1967.

(1) Il s'agit de phrases à la fois simples et énigmatiques parce que composées essentiellement de deux fois le même terme, ou au moins la même racine, ce qui, au premier abord, les fait paraître comme de simples tautologies. Sans exclure la possibilité d'un certain genre de tautologie dans certains cas où cela servirait à faire ressortir, par insistance, un aspect négligé du fait énoncé, il est logique de penser aussi que, dans sa deuxième position, l'élément verbal répété doit avoir plutôt un sens nouveau et même « inattendu », car c'est ce qu'indique l'auteur du recueil pour ce paragraphe, en parlant, de « similitudes verbales » (*al-mutachâbih min-hâ*), et cela leur donne, d'ailleurs, inévitablement une apparence de « jeux de mots ». Cependant l'acception du deuxième terme n'est pas facile à établir, par exemple parce qu'il y en aurait plusieurs et qu'aucune de celles connues au traducteur ne propose un sens valable ici où tout doit sortir du commun. Ces formules — comme d'ailleurs toutes les autres de ce recueil — sont sûrement détachées de contextes de situation que nous ignorons et qui seuls pourraient nous rassurer quant au sens

voulu. C'est ici surtout que l'on aurait eu besoin de connaître le commentaire qu'Ibn Arabî déclare avoir composé lui-même pour la compréhension de ces *ichârât* (cf. la *jâzah li-l-Malik al-Muz'affar*, nº 23, publiée par M. Badawî dans *Al-Andalus*, 1955, fasc. 1), mais dont aucun manuscrit n'est signalé dans les catalogues existants. Dans l'état présent des choses, notre compréhension de ces premières formules, et même de beaucoup d'autres de ce riche chapitre, reste incertaine; mais du moins notre traduction et nos annotations qui s'appliquent à la justifier, n'excluent pas d'autres possibilités.

(2) En ce premier sens, qui est « tautologique », la formule doit se référer avant tout à la question du regard (*naz'ar, naz'rah*) vers Dieu, et de sa vue sensible (*ru'yah*). A cet égard la Loi est formelle : « Quelqu'un ne verra pas son Seigneur tant qu'il sera vivant » (hadith) ; « Vous verrez votre Seigneur le Jour de la Résurrection, etc. » (plusieurs hadiths). Ces énoncés sont parfaitement valables et applicables au point de vue initiatique : il n'y a que celui qui a subi la mort et la résurrection initiatiques effectives qui peut avoir la vision du Seigneur. — On peut évoquer ici en outre à cause du sens technique des termes employés, le récit coranique de la Rencontre de Moïse avec Dieu : « ...Seigneur, fais-moi voir (*arini*, de *raâ* = voir), que je Te regarde (*anz'ur ilay-Ka*) ! — Il répondit : Tu ne pourrais pas Me voir (*lan tarânî*) ! Mais regarde (*unz'ur*) vers la Montagne, et si elle se tiendra ferme à sa place peut-être Me verras-tu ! Et lorsque son Seigneur Se révéla (*tajallâ*) à la Montagne, Il la rendit plate, et Moïse tomba foudroyé (*çâiqen*) ! » (Cor. 7 139). Ajoutons ici une précision initiatique : Ibn Arabî dans une de ses rencontres intuitives avec Moïse apprit de celui-ci qu'il avait cependant vu Dieu lorsqu'il tomba foudroyé, « mais dans la mort ».

Pour en revenir à la formule de notre texte, celle-ci peut bien dire que celui qui a regardé Dieu, L'a tout de même regardé, malgré ce qui a pu lui arriver, et c'est d'ailleurs puisqu'il L'a regardé que cela lui est arrivé. Or n'importe qui n'arrive pas à la faveur de Le regarder, même s'il doit être foudroyé. Cette signification peut être encore confirmée par un fait que rapporte le Coran et qui est subséquent à celui mentionné plus haut dans l'histoire moïsiaque : « Et lorsque vous (les Fils d'Israël) dites : O Moïse, nous ne te croirons pas (quant à ce que tu nous dis avoir reçu comme révélation) tant que nous n'aurons pas vu (*hattâ narâ*) Allah ouvertement. Et la foudre (*ac-çâiqah*) vous saisit pendant que vous regardiez (*tanz'urûna*). Ensuite nous vous ressuscitâmes, après votre mort, car peut-être auriez-vous été reconnaissants » (Cor. 2, 55-56). Or dans cette circonstance le peuple de Moïse était dans un état d'« injustice », ainsi que le précise un autre verset qui évoque les mêmes événements : « ...et ils furent saisis par la foudre du fait de leur injustice (*bi-z'ulmi-him*) » (Cor. 4, 153). Cet événements pourrait donc servir d'illustration plus adéquate pour l'*ichârah* de notre texte telle que nous l'avons interprétée. Quelle que fut l'indignité circonstancielle du voyant et son effondrement, celui-ci a regardé la théophanie, et cela n'est pas donné à n'importe qui : « celui qui a regardé la théophanie l'a bien regardée ».

Un autre a dit : « Celui qui prie est second immédiat dans la course » (*man çallâ çallâ*) (1).

Un autre a dit : « Celui qui veille, veille » (*man qâma qâma*) (2).

Un autre a dit : « Celui qui considère attentivement passe » (*man i'tabara abara*) (3).

(1) Cf. l'interprétation spéciale que dégage Ibn Arabî dans les *Fûtuhât*, chap. 69, du terme *muçalli* qui signifie « orant », mais désigne aussi le « second cheval qui suit de près le premier dans la course ». (On trouvera la traduction du passage respectif dans *E.T.*, janvier-février 1962, *Une instruction sur les Rites fondamentaux de l'Islam* d'Ibn Arabî, *Notice Introductive*). Ici il s'agit d'une autre conséquence tirée de cette analogie. La *çalâh* (l'oraison légale) est fondée techniquement sur la « dualité » Seigneur-serviteur, et le serviteur sera ainsi toujours « deuxième », tout en essayant de « rattraper » son Seigneur.

Une autre lecture cf. ms. Bay. 3750 est : *man çallâ çalâ* = « celui qui est en prière brûle » ; il existe effectivement une explication du terme *çalâh* par l'étymologie *çalâ-yaçlâ* = « être exposé au feu », ce qui est rapporté au feu purificateur de la présence divine. Le récit coranique du Buisson Ardent concorde lui-même avec cette interprétation, car Allah dit alors à Moïse : « En vérité Je suis Allah ! Pas de dieu si ce n'est Moi ! Adore Moi et dresse la Prière (*çalâh*) pour Mon invocation (*dhikr*) ».

(2) Le verbe *qâma*, au sens de « se tenir debout », « se dresser », s'applique spécialement à l'œuvre d'oraison légale (*çalâh*) et plus spécialement encore à cette œuvre pendant la nuit (*qiyâmu-l-layl* est « la veillée en prière debout ») Si l'on envisage ici une acception de forme « tautologique », ce propos veut dire que quel que soit la durée de la veille, celle-ci constitue l'acte typique de la « veillée » et compte comme telle. (Cf. l'enseignement religieux ordinaire qui considère qu'une simple prière surérogatoire de deux rakates accomplie pendant la nuit constitue déjà l'œuvre de *qiyâmu-l-layl*).

Au sens de « se lever », *qâma* étant appliqué au prix et à la valeur, une autre traduction est possible : « Celui qui se lève monte en valeur (ou vaut) ». Par contre, avec le sens de « rester debout », « s'arrêter » (cf. Coran 2, 19) une traduction de sens opposé apparait : « Celui qui se met debout reste sur place », ce par quoi on ferait observer à qui s'imaginerait accomplir de grandes choses parce qu'il ferait beaucoup d'œuvres déterminées, qu'il s'arrête plutôt en réalité car seule compte finalement la conscience permanente (*hud'ûr*) de la Vérité.

(3) A la faveur de l'identité étymologique des deux verbes, cette *ichârah* semble mettre en évidence le rôle de l'observation pénétrante et de la prise de conscience dans le fran-

Un autre a dit : « Celui qui donne l'aumône légale s'accroit » (*man zakkâ zakiya*) (1).

Un autre a dit : « Celui qui a la foi est en sécurité » (*man âmana amina*) (2).

Un autre a dit : « Celui qui se soumet (à Dieu) monte sur l'échelle » (*man aslama uslima*) (3).

Un autre a dit : « Celui qui se met en état de sacralité est privé » (*man ah'rama uh'rima*) (4).

***

chissement des points critiques de la Voie. Cf. Cor. 59, 2 : ... *Fa'tabirû, yâ U'li-l-abçâr* (« ...et considérez bien, ô êtres doués de regards ! »).

(1) La *zakâh* l'aumône légale obligatoire (qui est en d'autres termes un impôt) est considérée par le Législateur comme une « purification » des biens dont on la tire et son effet, malgré les apparences, est finalement d'« accroître » les biens. Dans la formule de notre texte l'idée de « croissance », qui est propre à la racine *zakâ*, est appliquée, au sens qualitatif, certainement, à l'être même qui fait l'aumône.

(2) Cf. vocalisation des mss. N.O. 2406 et Y.E. 2415 (1er). Le ms. Bay, est imprécis. L'éd. Haid. porte : *man âmana âmana*, donc une une forme « tautologique ».

(3) *Aslama* a aussi le sens de faire monter sur une échelle (*sullam*). (Cf. le hadith prophétique : « *Aç-çalâtu mirâju-l-mu'min* = « La prière légale est l'échelle d'Ascension du croyant » ; la relation établie ainsi par le Prophète entre la prière légale et sa propre Ascension, pendant laquelle fut d'ailleurs instituée par Allah cette prière 5 fois par jour, montre quel est le fondement initiatique et contemplatif ainsi que le rôle opératif du rite de la *çalâh* ordinaire).

(4) L'entrée en état de sacralité (*al-ih'râm*) caractérise les rites de l'oraison légale (*çalâh*) et du pélerinage (*hajj*) ; des effets privatifs, par rapport à la condition ordinaire, en résultent immédiatement et cela selon le rite dont il s'agit, jusqu'à la sortie de cet état. Une certaine considération métaphysique devrait entrer ici en ligne de compte pour justifier l'inclusion de ce propos dans le cadre du présent traité où tout dépasse le sens ordinaire ; ainsi, pour le Connaissant parfait qui voit Allah en tout, toutes choses de l'Existence sont égales, or exclure de cette Existence quelque chose (et c'est ce qui résulte de l'acte de sacralisation) s'est se priver en quelque sorte d'une part de cette Présence. Une telle objection n'a cependant qu'une valeur circonstancielle, par exemple devant quelqu'un qui oublierait l'universel pour le particulier d'un acte sacré, car elle-même se ruine en faisant croire que par la sacralisation on peut réellement éliminer la Présence divine qui est nécessairement présente dans la sacralisation même et dans les états qui en découlent.

b. **Formules sans association de termes complémentaires.**

(*min ghayri-l-muzdawaji wa-l-muzdawiji*)

L'un d'entre eux a dit : « Je fus convoqué et je ne répondis pas ; or je fus remercié » (*fa-chukirtu*) (1).

Un autre a dit : « Je L'ai vu et j'en suis resté aveugle ».

Un autre a dit : « De même qu'Il était et que moi je n'étais pas, que Je sois maintenant et qu'« il » ne soit pas » (2).

Un autre a dit : « L'existence est dans le maintenant » (3).

Un autre a dit : « Celui que tu auras été sera toi » (*man kunta-hu yakûnu-ka*) (4).

Un autre a dit : « Le Trône (*al-Arch*) est l'ombre d'Allah et l'Homme (*al-Insân*) est le Trône » (5).

Quelqu'un auquel on faisait observer que l'appel à la prière venait d'être fait, répondit : « L'appel est

(1) Il s'agit certainement d'une « convocation » subtile, au niveau contemplatif, mais cependant externe et macrocosmique. Le dernier mot, non vocalisé, est *skrt* (*sakirtu* ou *sukkirtu* = « je fus enivré ») dans l'éd. Haid. et Y.E. 2415.

(2) Nous proposons ainsi avant tout un texte intelligible à savoir : *kamâ kâna wa lam akun fa-l-akun al-ân wa laysa Huwa*. Les manuscrits et l'éd. de Haid. varient, et aucune de leurs formes ne présente une coordination logique dans la partie finale du texte. Selon cette formule l'être est maintenant selon le Moi divin non selon un « soi » distinct et inaccessible.

(3) Au sens ordinaire cette affirmation veut dire que l'Existence n'étant plus quant au passé et n'étant pas encore quant à l'avenir, ne peut être que dans le maintenant instantané. Au sens métaphysique absolu, l'Existence ou plutôt l'Etre pur (le mot arabe *wujûd* se traduisant selon le contexte par l'un ou l'autre des termes) est un instant éternellement présent qui exclut toute relation avec un passé ou un futur.

(4) Le verbe *kâna* = « être » est employé ici dans un sens opératif et transitif.

(5) La « conclusion » de ces deux « prémisses » d'un syllogisme en suspens est que « l'Homme est l'Ombre d'Allah », et cela concorde en outre avec un hadith disant que « le sultan est l'ombre de Dieu sur terre ». On rappelera ici aussi que selon les termes de la Genèse (*1*, 27) : « Elohim créa l'homme d'après Son ombre » (ce qu'on rend par « image »).

pour les négligents. Depuis que je suis entré chez Lui, je n'en suis plus sorti ».

Un autre a dit : « La prière (*aç-çalâh*) est entretien intime (*munâjah*), non pas vision (*ru'yah*), et c'est pour cela qu'elle a été instituée avec des mouvements » (1).

Un autre a dit : « La cohabitation sexuelle (ou l'impureté rituelle subséquente) est éloignement (*al-janâbatu janâbah*) » (1 bis).

Un autre a dit : « Celui qui parle blesse (*man takallama takallama*) » (2).

Un autre a dit : « La crainte pieuse (*al-taqwâ*) est viatique (*zâd*) (3), or le viatique est pour le voyageur, non pour le sédentaire. Celui qui ne voyage pas n'a pas à se soucier du viatique » (4).

Un autre a dit : « Le Pèlerinage c'est (le jour d') Arafah (5), le repos c'est l'arrêt de nuit à Muzdalifah, et le fruit récolté (*al-janâ*) (6) est à Minâ ».

(1) Il s'agit des « mouvements » d'une position corporelle à une autre, ainsi que de gestes et paroles prescrits pour chaque position.

(1 *bis*) L'éd. Haid. et Um (Bay.) 3750 portent *al-jinâyatu jinayah* = « le crime est crime », leçon due à l'adjonction d'un point diacritique à celui du *bâ*.

(2) *Takallama (fi)* signifie aussi « dire du mal », « critiquer », « blesser » ; du reste la racine *klm*, d'où l'on a *kalâm* et *kalimah* = « parole », « verbe » a comme premier sens celui d'« impression forte » (*ta'thir*) et « blessure ».

(3) Cf. Cor. 2, 197 : « ...et prenez votre viatique, or en vérité le meilleur viatique est la crainte pieuse, et craignez-Moi, ô gens doués d'intelligence profonde ».

(4) Le « sédentaire » ou plutôt « celui qui ne voyage plus » désigne celui qui a parcouru la Voie jusqu'au But Suprême en vue duquel la « crainte pieuse » était un moyen.

(5) Ces premières paroles (*al-Hajju Arafah*) sont les termes mêmes d'un hadith du Prophète, et indiquent que l'essence du Pèlerinage islamique se trouve dans cette phase rituelle, ce qui fait d'ailleurs que la validité du rite légal peut être encore acquise ce jour-là par un retardé.

(6) L'éd. Haid. porte ici les lettres *a.l.h'.th.y.*, ce qui est incompréhensible, comme le note d'ailleurs l'éditeur lui-même.

Un autre a dit : « Il ne nous a rien donné pour que nous ayons à Lui donner (quoi que ce soit, en retour, ou quelque chose digne de Lui) ; l'existence contingente (*al-kawn*) est à nous (et de notre fait) non pas à Lui. Lui-même est à Lui, Il n'est pas à nous » (1).

Un autre a dit : « Il m'a installé témoin contemplant et je ne L'ai pas vu. Il m'a reçu généreusement et je ne L'ai pas connu ».

Un autre a dit : « Je n'ai pas de commandement (*amr*) à moi pour que je le Lui remette » (2).

Un d'entre eux, entendant un homme réciter : « Le jour où Nous rassemblerons les craignants chez le Tout-Miséricordieux en groupe » (Cor. *19*, 85), s'exclama : « Comment va être rassemblé chez Lui quelqu'un qui est déjà Son compagnon de séance ? » (3).

Un autre en récitant le verset Cor. 16, 78, fit « arrêt technique de lecture » (*waqf*) ainsi : « Et Allah vous a fait sortir des ventres de vos mères. Non ! » (En arabe, le dernier mot est l'adverbe négatif *lâ* qui, normalement, se lie avec la suite du verset : *lâ ta'lamûna chay'en :* « vous ne saviez rien ») (4).

Un des (......)(5) avait récité (Cor. 7, 49) : « Entrez au Paradis ! Non ! » (isolant donc dans ce dernier mot la négation initiale de *lâ khawfun alay-kum wa-lâ antum tah'zanûn :* « pas de peur pour vous et vous ne serez pas attristés ») (6).

(1) Au début de cette phrase l'éd. Haid, porte fautivement *man* au lieu de *mâ*.

(2) Allusion au Coran *40*, 44 : « ...et je remets mon commandement à Allah... »

(3) On attribue une parole semblable à Abû Yazîd Al-Bistâmi (cf. Ibn Arabî *Kitâbu-t-Tarâjim*, Tarjamatu-l-istiwâ).

(4) Comme le personnage ne pouvait tout de même pas contester la naissance formelle ordinaire en tant qu'effet d'un acte divin, il faut comprendre qu'il voulait dire ainsi que lui, et d'autres comme lui, sont restés consciemment dans leur nature profonde et immuable en dehors du cycle de la génération.

(5) A cet endroit les différentes copies déforment chacune à sa façon, un mot difficile à identifier.

(6) Le cas de ce refus doit être celui du Connaissant qui ne veut quitter l'état inconditionné suprême pour les degrés conditionnés du Paradis.

Un autre a récité (Cor. 15, 99) : « Et adore ton Seigneur jusqu'à ce qu' (Il) vienne », et fit arrêt » (laissant ainsi en dehors le mot « la Certitude » qui est normalement le sujet de « vienne »).

Un autre a dit : « Adam a désobéi à son Seigneur parce qu'il désobéissait ainsi à un *autre,* quel que fut cet autre ».

Un autre a dit (vers) :

« Ta représentation est dans mon œil, Ton dhikr est sur mes lèvres

Et Ta demeure en mon cœur : où pourrais-Tu m'être absent ? » (1).

Un autre a dit : « Je n'ai rien à demander à Allah (2). Et la louange est à Allah ! » (3).

Un autre a dit : « Ne s'en remet à Lui que celui qui voit qu'il y a un autre-que-Lui ».

Un autre a dit : « Je suis étonné de celui qui connaît Allah : comment Lui obéit-il encore ? »

Un autre a dit : « Ne vous illusionnez pas quant à l'entrée d'Iblis dans le Feu, car Allah — qu'Il soit exalté — lui a dit (Cor. 38, 85) : « Je remplirai la Gehenne de toi... »

Un autre des hommes inspirés a dit : « Les Hommes d'Allah (*rijâlu-llâh*) sont comme un mirage (*sarâb*) (4).

(1) A part le premier mot, *khayâl,* qui remplace *mythâl* = « image », ce vers est d'Al-Hallâj — Voir « Le *Diwân* d'Al-Hallâj » éd. Massignon, Geuthner 1955. Yatîma 1, 106 — Ibn Arabî le cite encore modifié ainsi, et toujours sans l'attribuer à Al-Hallâj, dans *Futûhât,* II, ch. 178, p. 325 (= 362).

(2) *Mâ li ilâ-llâhi hâjah* ; à la place du dernier mot, l'éd. Haid, porte par erreur *hjjh* (*hujjah* = « preuve »).

(3) Les mss. N.O. 2406, Y.E. 2415 et Um. (Bay.) 3750 ajoutent une glose prudente : « Il veut dire qu'il n'a pas de besoin déterminé, du fait qu'il sait qu'Allah est plus savant que lui au sujet de ce qui lui convient ».

(4) Allusion au verset Cor. 24, 39 : « Ceux qui sont mécréants leurs œuvres sont comme un mirage (*sarâb*) dans des terres plates et que l'assoiffé prend pour de l'eau, jusqu'à ce qu'il y arrive et qu'il ne la trouve pas réelle, mais y trouve Allah qui lui acquittera son compte etc. ». L'application qui en est faite ici revient à ceci : Les Hommes d'Allah quand on ne les connait pas et qu'on les regarde « de loin » on les prend pour des « hommes » de ce monde, mais quand on les « approche », on ne les trouve pas « hommes » car on trouve Allah à leur place. — Il reste à dire que l'« éloignement » et l'« approche » ne sont pas nécessairement des choses de l'ordre spatial, mais qu'ils sont toujours des choses d'affinité subtile.

Un autre d'entre eux a dit : « La Loi (*ach-Charî'ah*) est dépôt de confiance (*amânah*) et la Vérité profonde (*al-H'aqîqah*) en est le gardien sûr (*amîn*) » (1).

Un autre a dit : « On ne jeûne que le mois de Ramadân dans lequel est descendu le Coran » (2).

Un autre a dit (en récitant les versets Cor. 20, 5-6) : *Ar-Rahmânu 'alâ-l-Arch :* « Le Tout-Miséricordieux (est) sur le Trône », ici, dit-il, on fait « arrêt » (*waqf*) ; ce qui vient ensuite est début de phrase nouvelle (*ibtidâ'*) : *istawâ la-Hu mâ fi-s-samâwâti wâ-mâ fi-l-ard'* etc. : « est égal pour Lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre, etc.. » (3).

Un autre a dit : « Je ne suis pas moi une Nuit Bénie (*laylah mubârakah*) pour que soit fractionné en moi tout commandement sage (*Amr h'akîm*) » (4).

(1) L'éd. Haid. porte seule par erreur *amn* = « *sécurité* » au au lieu d'*amîn*.

(2) Cf. Cor. 2, 185 : « Le mois de Ramadan (est celui) en lequel est descendu le Coran, en tant que guidance pour les hommes et en tant que signes évidents de la Guidance et (du Livre) de la Distinction. Celui qui voit le (croissant du) mois doit le jeûner, etc. » — L'auteur du propos suggère que le jeûne étant lié à la descente du Coran, on ne jeûne que le mois dans lequel le Coran descend effectivement sur le jeûneur. Ceci évidemment ne pouvait être dit que par quelqu'un qui connaissait l'événement par soi-même, chose qui s'explique comme un fait d'« héritage » spirituel mohammadien. Mais cela ne saurait être compris comme une invitation faite aux autres à ne pas jeûner le mois de Ramadan, car tout est question de proportion, et l'auteur de cette affirmation pouvait logiquement répliquer à celui qui lui en aurait fait le reproche : « Vous ne recevez pas la descente du Coran et vous jeûnez : « Votre jeûne est une simple commémoration du véritable jeûne lequel est nécessairement lié à la descente actuelle du Coran de même que votre mois de Ramadan n'est qu'une image du mois réel qui est « le mois d'Allah en tant que Ramadan » (car ce nom est aussi un des noms divins).

(3) Le verbe *istawâ,* lorsqu'il est compté comme faisant partie de la première phrase, a comme sujet *ar-Rah'mân* et comporte le sens de « siéger » ; le verset dit alors : « Le Tout-Miséricordieux sur le Trône siège ». Quand il est compté comme inaugurant une phrase nouvelle, dont le sujet est *mâ fi-s-samâwâti wa-mâ fi-l-ard'*, ce verbe est pris avec le sens de « se tenir en équilibre », « être égal », et la phrase est celle que nous avons traduite dans le texte.

(4) Allusion à Cor. 44, 3-4 : « Nous l'avons descendu (le Livre Evident) dans une Nuit Bénie... dans laquelle est frac-

Un autre a dit : « Les Envoyés d'Allah sont Allah ».

L'un des hommes inspirés a dit : « L'obéissant a une mauvaise idée de son Seigneur. Le désobéissant s'en fait une meilleure » (1).

Un autre d'entre eux a dit : « L'obéissance entraîne vers la Lumière et la désobéissance vers le Feu, or la Lumière est plus brûlante que le Feu ».

Un autre a dit : « Les caractères naturels (*al-akhlâq*) sont choses du ressort seigneurial (*rabbâniyyah*), et les manières de comportement (*al-âdâb*) sont choses du ressort légal (*char'iyyah*).

Un autre a dit : « Les attaches (*al-'alâiq*) sont des réalités profondes (*h'aqâiq*) ; celui qui les néglige arrive facilement à les couper ».

Un autre a dit : « A mesure que le serviteur coupe de ses attaches (*alâiq*) il perd des réalités (*h'aqâiq*) » (2).

Un autre a dit : « Le voilé (*al-mah'jûb*) est celui dont les connaissances s'étendent et l'élevé (*al-'âli*) est celui dont les connaissances s'amenuisent ».

Un autre a dit : « Fuir les créatures est le propre des mauvaises natures » (3).

Un autre a dit : « Il n'y a pas de degré au-dessus du Bon Ordre (*aç-Çalâh'*) (4) ; c'est le degré qu'ont demandé à Allah les Envoyés, or ceux-ci sont les plus Savants par Allah d'entre toutes les créatures ».

Un autre a dit : « La science (*al-ilm*) est pour les

tionné tout commandement sage ». L'auteur du propos insinue que dans son cas le commandement sage descendu n'a pas été fractionné mais est resté immuablement un.

(1) Allusion à La Miséricorde divine universelle ; cf. Cor. 39, 53 : « Dis : ô Mes serviteurs qui avez gaspillé au détriment de vos âmes, ne désespérez pas de la Miséricorde d'Allah. En vérité, Allah pardonne tous les péchés ! En vérité, Il est le Tout-Pardonnant, le Très-Miséricordieux ».

(2) Il y a dans toute attache naturelle une réalité de la nature personnelle ; la « rupture des attaches » qui est une des notions de base du travail initiatique initial se rapporte surtout aux attaches venues de l'éducation et des habitudes.

(3) Les natures pures et fortes peuvent subir sans dommage la proximité des autres créatures et aussi être généreuses que ce soit par acte délibéré ou par simple irradiation bénéfique.

(4) Cette notion est à prendre dans tous les sens : naturel et légal, physique et spirituel, individuel et social, etc.

créatures (*al-khalq*), la réalité (*al-h'aqîqah*) est pour Dieu (*al-H'aqq*) ».

Un autre a dit : « Les règles instituées (*al-ah'kâm*) n'annulent pas la Sagesse (*al-H'ikmah*), et la réalité (*al-h'aqîqah*) n'abroge pas le nom (*al-ism*), ni les prescriptions (*ar-rasm*) » (1).

Un autre a dit : «Devant ! Devant ! Ne te détourne pas ! (*Al-amâma, al-amâma ! Lâ taltafit !*) (2).

(*à suivre*)

Muhyu-d-dîn Ibn Arabî

Traduit de l'arabe et annoté par

M. Vâlsan.

(1) Les *ah'kâm* (sing. *h'ukm*) et la *H'ikmah* sont de la même racine verbale et cela suggère déjà l'identité finale des règles instituées avec la Sagesse suprême dont elles procèdent. Cependant cette dernière étant Une au sens suprême, il semblerait que les premières, qui sont multiples et varient avec les législations successives, et avec les conditions de circonstances et de temps dans le cadre d'une même législation, soient détachées et séparées de leur source principielle. Or il ne s'agit que de la même Sagesse première projetée dans la contingence variable et multiple de l'ordre cyclique.

(2) Formule énigmatique. Les termes employés rappellent cependant un hadith qui enjoint au fidèle en prière de rester orienté vers l'avant et de ne pas se tourner à droite ou à gauche. Ici on doit en avoir une application initiatique. — En outre les deux mots du début, peuvent l'un ou l'autre être lus *al-imâm* = « le chef ».

plus de temps. » Selon Lie-tseu d'ailleurs, « cesser d'être après la vie serait le grand malheur. » (ch. 4). Autre formule insolite, celle du chapitre 16 ,répétée au chapitre 52, où elle est liée à l'obtention du *Tao : mou chen pou t'ai* (« que le corps (ou que le moi) disparaisse, pas de danger »). La formule est orthodoxe, et semble liée aux précédentes, mais le sens « danger » pour *t'ai*, est moderne ; littéralement, *t'ai*, c'est l'exhalation des ossements effrités, on pourrait dire les « cendres ». Il n'est donc pas téméraire de comprendre qu'après la mort, le corps ne laisse pas de cendres, ce qui est conforme à la doctrine classique de *che-kiai* (« libération du corps »), dont il est dit qu'elle est une « fausse mort ». Or toutes ces caractéristiques sont celles, non pas de la « longue vie », mais bien de l'immortalité, encore que le caractère *cheou* (« longévité ») soit utilisé au chapitre 33 pour la définir (12). Et c'est aussi ce qu'on doit comprendre lorsqu'il est dit, au chapitre 28, que le sage, identifié à la Norme universelle, fait retour à l'état, non pas de *T'ai-yi*, le Suprême Un, mais de *Wou-ki*, le Sans-faîte, le Non-Etre.

Aussi, lorsque les textes d'époque Han attribuent à Lao-tseu diverses méthodes comme celles de l'érotique ou de l'alchimie matérielle, ne s'agit-il pas à proprement parler d'un abus de langage, mais d'une interprétation en mode « extérieur » (*wai*) de ce que le *Tao-te king* exprime en mode « intérieur » (*nei*), d'une descente au plan « terrestre » de ce qu'il exprime en mode « céleste ». C'est dans ce sens qu'on peut qualifier de telles méthodes de *kouei*, c'est-à-dire soumises aux influences d'en-bas. C'est que, enseigne Tchouang-tseu (ch. 33), conformément à l'évolution normale du monde, le *Tao*, expression de l'Unité primordiale, s'est au cours du temps « déchiré ». « diversifié » (*lie*). Or il n'est de *Tao* véritable que par le retour à l'Unité.

Pierre GRISON.

(12) La longévité, c'est au même chapitre, *kiou* (durée, pérennité).

LE LIVRE D'ENSEIGNEMENT PAR LES FORMULES INDICATIVES DES GENS INSPIRÉS

(Kitâbu-l-I'lâm bi-ichârâti ahli-l-ilhâm)

CHAPITRE SUR DES FORMULES INDICATIVES PORTANT SUR DIVERS SUJETS

(Bâb fî ichârâti-him fî anwâ'in chattâ)

(Suite) (*)

***

L'un d'entre eux a dit : « Le malade, sa nourriture est médicament » (*Al-marîd'u aklu-hu dawâ*) (1).

Un autre d'entre eux a dit : « Le blessé, sa parole est appel à la protection » (*al-jarîh'u kalâmu-hu il-tijâ* (2).

Un autre a dit : « La limpidité sans trouble c'est cela la limpidité (*Aç-çafâ bi-lâ kadar huwa-ç-çafâ*).

Un d'entre eux a dit : « Le fard au khol sur les yeux n'est pas comme le khol lui-même ».

Un autre d'entre eux disait : « Le khol a besoin de l'œil car il aime qu'on l'admire ».

(*) Voir *E.T.* depuis mars-avril 1967.

(1) Dans Bay. 3750 : *Al-marad'u kullu-hu dawâ* = « la maladie est toute entière remède », version qui présente d'ailleurs un sens profond quant à la signification et au rôle naturel des maladies dans la destinée totale des êtres.

(2) L'éd. Haid, porte un mot déformé et incompréhensible : *al-h'.r.h'.* à la place de *al-jarîh'*.

Un autre dit : « C'est les yeux qui ont besoin du khol car ce sont eux qui aiment paraître beaux ».

Un d'entre eux a dit : « Celui qui n'a pas de côté (*jihah*) est tout entier face (*wajh*) » (1).

Un autre a dit : « La Science c'est : je ne sais ! » (*al-Ilmu lá adrî*) (2).

Un d'entre eux a dit : « Le peu de nourriture est nourriture ».

Un autre dit : « Celui qui s'enfuit des créatures vers Allah ne connaît pas Allah » (3).

⁂

Un d'entre eux a dit : « (Parler de) repos (*sukûn*) avec Allah est une accusation sans preuves (*tuhamah*) » (4).

Un autre a dit : « La motion (*h'arakah*) avec Alllah est départ en voyage (*rih'lah*) » (5).

Un autre d'entre eux a dit : « L'homme véritable (*ar-rajul*) est celui qui fait face à la Divinité (*al-Ulûhiyyah*) avec la Divinité et l'emporte, non pas celui

(1) Un être « sans côtés » et « tout entier face » est un être identifié avec son essence ultime et qui n'a plus d'attributs distinctifs, car la « face » d'un être est son « essence » notamment en termes de symbolisme coranique. Cor. *28, 88* : « Toute chose est périssante sauf sa face » selon l'une des façons de comprendre ce verset (une autre façon en est : « Toute chose est périssante sauf Sa Face », ce qui cependant n'est qu'un autre aspect de la question).

(2) L'éd. Haid, porte un texte déformé et inintelligible : « (*al-ilmu*) *al-ilmu-l-irâdî*) ».

(3) Car, selon la Connaissance essentielle et finale, les créatures ne sont rien en tant que telles, et leur existence (*wujûd*) est celle d'Allah.

(4) Du fait même de la distinction signifiée par la conjonction « avec », il y a « dualité » apparente et tant que celle-ci subsistera il n'y aura pas de repos (*sukûn*) véritable.

(5) On appelle *h'arakah* (qui est d'ailleurs l'opposé du *sukûn*) une motion spirituelle intérieure, qui peut aussi s'extérioriser — c'est le cas le plus courant — par une commotion extérieure.

qui lui fait face avec la servitude (*al-ubûdiyyah*) » (1).

Un autre récita le verset (Cor. 2, 210) : « Est-ce qu'ils attendraient seulement voir Allah venir chez eux en moi (*fî*) » ? (car il fit « arrêt » sur le mot *fî* lequel normalement signifie « dans » ou « en » et se relie à ce qui suit, mais qui est compris ici comme prononciation, avec repos vocalique, de l'expression *fiyya* : « en moi » ; quant au texte du verset il se continue normalement *fî z'ulalin mina-l-ghamâm* : « dans des baldaquins de nuages ») (2).

Un autre a dit : « N'est pas Seigneur véritablement celui qui n'est pas serviteur » (3).

⁂

Un autre a dit : « Le dépouillement (*al-tajrîd*) en fait d'Identité (*at-Tawh'îd*) est de l'associationisme (*chirk*), car de qui te dépouilleras-tu ? » (4).

Un autre a dit : « L'idée du culte consacré exclusivement à l'Unique n'est pas valable (*ikhlâçu-l-muâmalati li-l-Wâh'idi lâ yaçih'h'u*) » (5).

(1) On pourrait évoquer ici le combat de Jacob avec Dieu (Genèse *32*, 24-32).

(2) Le verset en disant : « Est-ce qu'ils attendraient seulement voir Allah venir chez eux dans des baldaquins de nuages, ainsi que les Anges » fait certainement référence à la descente divine dans la nuée chez les Fils d'Israël, et que le Coran mentionne ailleurs dans des termes apparentés à ceux employés ici (cf. Cor. 2, 57 : *wá z'alalná alay-kum al-ghamâma...*). Le personnage qui en récitant ce verset a fait l'arrêt de lecture mentionné ne faisait donc qu'appliquer par antropopathie, à son propre cas, le phénomène théophanique.

(3) Le Seigneur d'un serviteur est celui qui pourvoit aux besoins et au destin de celui-ci, car le serviteur ne peut rien par lui-même : la fonction « seigneuriale » est strictement liée à la condition « servitoriale » ; le « seigneur » en tant que tel étant ainsi une fonction utile et nécessaire au « serviteur », se trouve dans le fond au service de ce dernier : Il ne peut être « seigneur » s'il n'est « serviteur » ; cf. le hadith : « Le chef d'un groupe est leur serviteur » (*Sayyidu-l-qawmi khâdimu-hum*).

(4) Ce dont on se dépouillerait réellement serait une « autre réalité », et cela impliquerait au moins la « dualité » essentielle, sinon davantage.

(5) Car à l'Unique ne pourrait rendre un culte sincère que l'Unique lui-même (et cela annule au fond toute base à une

Un autre a dit : « La renonciation à user du licite est chose impossible, car le licite est indispensable » (1).

Un autre a dit : « La passion (*al-hawâ*) prétend à la divinité et celui qu'elle vainc confirme cette prétention ».

***

Un d'entre eux a dit : « La contrariation des natures est ignorance. Le sage est celui qui utilise sa nature (*t'ab'a*) » (1 *bis*).

Un autre a dit : « Celui qui emploie sa nature arrive chez Allah sans fatigue ».

Un autre disait : « La loi sacrée a été fondée sur l'opposition à la nature ». — L'entendant dire cela, je répliquais : « La Loi sacrée a été fondée sur la nature, et c'est pourquoi celle-ci l'accepte » (2).

Un autre a dit : « Qui s'écarte des concupiscences (*ach-chahawât*) ignore leur secret, mais qui les suit a besoin d'une balance » (3).

***

Un d'entre eux a dit : « La séance de celui qui a peur est guet inquiet ».

activité). L'adorateur en tant qu'« autre » est signe d'« association ». C'est pourquoi finalement ce n'est pas le culte unitif qui compte mais l'« essence unique » ou l'« identité essentielle » (vérité qui devient en termes religieux ceci : ce n'est pas l'œuvre de l'adorateur qui est efficace mais la grâce divine qui l'assiste et l'accomplit).

(1) Ceci se rapporte au propos ascétique assez courant de renoncer même à des choses permises par la loi. En vérité, et c'est ce que veut dire le propos du texte, il ne peut s'agir que d'une renonciation partielle, qui concerne certaines des choses permises.

(1 *bis*) Cette maxime et les trois qui la suivent ont une certaine allure « tantrique ».

(2) Il est évident que le Cheikh al-Akbar rétablissait ainsi un équilibre rompu par l'affirmation unilatérale de son compagnon : mais il y a lieu pour deux aspects différents de la « nature » : celle qui accepte la Loi et celle qui s'y oppose, selon les cas ; or cette dernière « accepte » elle aussi à sa façon, implicitement la Loi qui prévoit les sanctions divines, soit dans ce monde soit dans l'autre, pour qui ne respecte pas les prescriptions.

(3) Pour doser l'utile et l'agréable dans la mixture.

Un autre a dit : « La nuit de l'endetté est souci et son jour est humiliation ».

Un autre a dit : « La victime de l'injustice (*al-maz'lûm*) est un vivant subsistant (*h'ayy-qayyûm*) » (1).

Un autre a dit : « L'homme triste est une perle cachée et un secret gardé que ne peut connaître que celui qui lui ressemble ».

Un d'entre eux a dit : « La Parole (*al-kalâm*) est Lui (*Huwa*), la halte est « chez » (*inda*), la monture est « sur » au sens de « selon » (*alâ*), le bagage est « avec » (*maa*), la vision est « vers » (*ilâ*), la jouissance est « par » (*bi*), l'audition est « de la part » (*min*) et la Connaissance est « de » (*li*) » (1 *bis*).

Un d'entre eux a dit : « La liberté est servitude parfaite » (2).

Un autre d'entre eux a dit : « La faim est retour » (*Al-jû' rujû'*) (2 *bis*).

Un autre a dit : « La nourriture qu'Il donne est Sa propre force » (*Qûtu-Hu quwwatu-Hu*) (3).

Un autre a dit : « L'intelligence (*al-aql*) est une lampe qui a besoin de l'huile de l'Arbre Béni » (4).

(1) Par allusion au couple de noms divins *Al-Hayy Al-Qayyûm* qui dans le Verset de l'Escabeau (Cor. 2, 256) sont suivis de la précision qu'Allah « n'est pas pris par l'assoupissement ou le sommeil », et cela renvoie évidemment au propos précédent de notre texte qui parlait de l'« insomnie de l'endetté ».

(1 *bis*) Ce sont, après l'indication que Lui est le « sujet » auquel se rapporte tout le langage, les conjonctions et prépositions qui servent à référer à Lui : on arrive *chez* Lui, on s'appuie *sur* Lui, on va *avec* Lui, on regarde *vers* Lui, on se réjouit *par* Lui, on entend *de Sa part* (ou on *L'*entend) et on a connaissance *de* Lui (on *Le* connaît). Et tout cela est agencé ici sur le thème d'un voyage en caravane vers la demeure de la Béatitude suprême.

(2) L'être traditionnel de candition libre, par différence de celui qui a le statut d'esclave, est soumis à toutes les obligations légales. Dans un sens transposé, l'être délivré est un esclave parfait car selon sa nature totalement réintégrée il voit et adore Allah en toute chose.

(2 *bis*) La faim incite au retour vers le principe nourricier dont procède l'être.

(3) A remarquer que ce propos est basé au point de vue littéral sur l'identité, surtout dans l'écriture non-vocalisée, des mot *qût* et *quwwat*.

(4) Référence aux termes du Verset de la Lumière (Cor. 24, 35) ; l'intelligence humaine qui par sa nature essentielle (*al-*

***

Un des gens inspirés a dit : « L'homme véritable (*ar-rajul*) est celui qui fait son voyage sans se déplacer » (1).

Un autre d'entre eux a dit : « Le Connaissant (*al-Arif*), quand il est en voyage n'a besoin de rien (*lá yaftaqir*) » (2).

Un autre a dit : « Lorsque les Connaissants sont en état de voyage la règle ordinaire du raccourcissement des oraisons légales obligatoires ne leur est pas applicable » (3).

Un autre a dit : « Le voyage des corps décharge de la moitié de l'oraison légale et le voyage des esprits décharge de toute l'oraison légale, car le propos distinctif (*al-khit'âb*) est chose d'ordre inférieur (*suflî*) » (4).

***

Un des gens inspirés a dit « (Croire qu'on puisse) jouir du malheur est illusion » (5).

Fit'rah) est en principe intacte a besoin en fait, de l'onction de la grâce divine qui enlève les voiles survenus avec les conditions cosmiques.

(1) Son voyage se fait par retrait de la condition de l'espace ordinaire. On pourrait rapprocher cette parole du verset suivant de la Bhagavad-Gita : « Je suis mouvant et cependant je ne viens ni ne vais, car il n'y a pas de mouvement pour moi... »

(2) Autre traduction : « n'est nécessité (par rien) ».

(3) Il faudrait savoir de quel voyage il est question ici : s'il s'agit du voyage « sans se déplacer » dont parlait un des propos précédents, il est évident qu'il n'y a pas de cas de raccourcissement ; mais s'il s'agit du voyage ordinaire, chose qui arrive, bien entendu, aussi aux Connaissants, le non-raccourcissement serait dû au fait que pour eux il n'y a pas une différence d'état qui justifie la décharge : ils sont toujours chez eux-mêmes, parce que partout chez Lui. La légitimité d'un tel comportement dépendra de l'état actuel de l'être en cause, et la règle sacrée restera toujours qu'« Allah aime que soient acceptées Ses dispenses (*rukhas*), comme Il aime que soient acceptés Ses mandements (*azâim*) » (hadith).

(4) Ici, par contre, il s'agit de voyage en pur esprit et qui mène hors les conditions de notre monde.

(5) On doit être content d'Allah à l'occasion du malheur, mais on ne doit, ni on ne peut, être content du malheur lui-même.

Un autre a dit : « (L'idée de) jouissance de la parole (*al-kalâm*) est un voile ; elle (la jouissance) ne saurait accompagner celui qui parle ».

Un autre a dit : « Celui qui se soucie de son Seigneur ne Le connaît pas ».

Un autre a dit : « La limpidité est une façon de parler (*aç-çafâu ibârah*) » (1).

Un autre a dit : « L'accomplissement de l'engagement est connaissance » (*al-wafâ'u ma'rifah*).

Un autre a dit : « Le mutisme est un bien égaré (et recherché) » (*aç-çumt'u d'âllah*) (2).

Un autre a dit : « La vengeance est vie » (3).

Un d'entre eux a dit : « La faillite est la marchandise des hommes véritables (*ar-rijâl*) ».

Un autre a dit : « L'héroïsme (*al-futuwwah*) consiste en l'abandon de toute force et de toute capacité ».

Un autre a dit : « L'Ami d'Allah ? Non ! » (*Waliyyu-llâhi, lá*) (1).

***

Un d'entre eux a dit : « Le médicament est un mal » (2).

Un autre a dit : « Le regard vers le Bien-Aimé est remède pour le faible (3) mais il vicie les cœurs ».

***

(1) Ceci est à rattacher à un propos précédent qui parlait de « limpidité sans trouble ».

(2) Le mot *d'âllah* signifie surtout « une bête qui s'est égarée et qu'on recherche ». Il y a là une manifeste référence au hadith : « La parole sage est la bête égarée (et recherchée) du croyant » (*Al-kalimatu-l-hakimatu d'âllatu-l-mu'min*).

(3) Référence possible à Cor. 2, 179 : « Dans le talion il y a de la vie, ô êtres doués d'intelligence ».

(1) Il est possible que ce refus concerne l'une des deux acceptions du mot *walî* lequel étant un *fa'îl* peut s'entendre soit au sens de *maf'ûl* (participe passé) soit au sens de *fâ'il* (participe présent). C'est ce dernier sens qui est refusé par la formule de texte.

(2) Au sens ordinaire un médicament est un mal pour combattre un autre mal, mais dans un sens plus spécial, le remède pourrait être un mal parce qu'il y a refus de se remettre intégralement à Dieu.

(3) *Dawâ'u-l-'alîl* cf. Bay. 3.750 et Y.E. 2.415. Le ms N.O. 2.406 a : *dawâ'un ilá-l-falîl*, ce qui ne donne aucun sens, et l'éd. Haid. porte ici : *dawâ'u-l-'il* = « remède des pauvres ». (On aurait pensé dans cette phrase à un *dawâ'u-l-'aynayn* = « remède pour les yeux »).

Un de ces hommes disait : « Qui voyage a besoin de viatique ». — Je lui dis : « Et celui qui reste sur place a besoin de nourriture. Il n'y a pas d'issue ! »

∴

Un d'entre eux a dit : « L'homme (vaut) son heure et son heure (vaut) son souffle ».

Un autre a dit : « Celui qui fait des différences entre ses caractères éminents et ses caractères vils verra que son océan est bien vaste et il s'y noiera ».

Un autre a dit : « Il n'y a qu'élévation de façon absolue (pour toute chose). Il n'y a pas d'infériorité, car tout parvient à Lui, et ce qui parvient à Lui est élevé » (1).

Un autre a dit : « Il n'y a absolument pas d'opposé dans l'existence : richesse sans pauvreté, et celui qui a tué son âme pour une chose, son âme appartiendra à la chose pour laquelle il l'a tuée ».

Un autre a dit : « Les choses étranges se trouvent chez les étrangers » (*Gharâibu-l-amri inda-l-ghurabâ*).

Un autre a dit : « Posséder peu de ce monde est faiblesse; en posséder beaucoup est encore faiblesse ».

Un autre a dit : « Chercher appui en Allah c'est renforcer la divinité des causes particulières (*asbâb*) ».

Un autre a dit : « Le désir d'accomplir des œuvres d'obéissance est avidité (*hirç*) ».

Un autre a dit : « La patience (*aç-çabr*) est résistance et cela constitue une grave inconvenance de la part du parfait (*al-kâmil*) : « Et Job quand il appela à son Seigneur : Le mal m'a touché... (Cor. 21, 83) (3). Distinguer de laquelle des deux Mains divines il

(1) Passage parallèle dans *Kitâbu-l-Tarâjim* d'Ibn Arabî (*Rasâil* II, Haiderabad).

(2) Car chercher un appui en Allah à leur encontre c'est leur reconnaître une efficacité. Le recours à Allah doit être non pas contre les « causes », mais pour obtenir de Lui l'éloignement des épreuves ressenties.

(3) Le cas de Job est cependant celui du parfait patient (Cf. Cor. *38*, *44* : « Nous l'avons trouvé patient. Quel excel-

s'agit, lorsqu'il y a prise, c'est du pur associationisme (*chirk*) dans le domaine de la Royauté » (1).

Un autre a dit : « Le dhikr caché est lâcheté (2), sauf dans son propre pays avec les siens » (3).

Un autre a dit : « Certifier la sincérité des œuvres c'est renforcer le diable ».

c. **Sur l'Homme véritable** (ar-Rajul) *.

L'un des gens inspirés a dit : « L'homme véritable

lent adorateur ! »). La règle des parfaits est non pas de supporter et de ne pas se plaindre à Allah de leurs souffrances et malheurs, mais bien au contraire de recourir à Lui et pas à autre-que-Lui : en attendant le soulagement demandé, leur patience même doit être « par Allah », non par eux-mêmes, ni par aucune autre chose que Lui.

(1) Ceci d'autant plus qu'un hadith dit : « Les deux Mains de mon Seigneur sont une seule Droite Bénie ».

(2) *Jubn*. L'éd. Haid, porte ici le seul tracé des lettres de *jubn*, sans leurs points diacritiques.

(3) Car chez les siens joue en sens inverse la règle de non-ostentation.

(*) Ce paragraphe est isolé et titré par le traducteur. Les propos compris dans cette partie finale du dernier chapitre se rapportent pour la plupart à la notion spirituelle de *Rajul* ; ce terme signifie au sens ordinaire « homme », surtout d'âge mûr ; pris dans un sens exemplaire il désigne l'homme par excellence, l'« homme véritable ». Cette dernière expression est celle qui rend l'habitude notamment chez Guénon, le *tchenn-jen* de la hiérarchie taoïste et qui correspond au terme des « petits mystères ». Cependant, nous devons faire observer que dans quelques-uns des propos de ce paragraphe, le mot *Rajul* désigne plutôt l'« Homme Universel », *al-Insân al-Kâmil* du Soufisme, auquel dans le Taoïsme correspond le *chenn-jen* ou l'« homme transcendant » (traduit encore par « homme divin ») qui représente le terme des « grands mystères » ; nous retrouvons ainsi encore un cas où les deux degrés initiatiques correspondants

est celui qui fait de son âme (de soi-même) l'Arche de Noé » (1).

Un autre d'entre eux a dit : « L'homme véritable est celui dont le père est l'Esprit (*ar-Rûh'*) » (2).

paraissent confondus, à part celui que signalait et situait Guénon dans *La Grande Triade*, ch. XVIII. — Puisque l'occasion se présente nous ferons ici une autre remarque. On se rappelle qu'au XVIIIe siècle le qualificatif et en quelque sorte le titre d'« homme véritable » fut appliqué à soi-même par Martinès de Pasqually, et Guénon en avait relevé incidemment, et sans vouloir tirer aucune autre conséquence, la parenté symbolique taoïste (*La Grande Triade*, ch. IX et *Etudes sur la Franc-Maçonnerie*, vol. I, p. 74). Or si l'on tient compte des origines nord-africaines attribuées d'autre part à l'initiation des Elus Coëns, il se peut qu'une autre parenté apparaisse plus explicable, tout au moins quant au côté lexical des choses, dans un contexte africain d'où l'élément arabo-islamique ne serait pas absent. Nous ajouterons une autre constatation terminologique qui peut corroborer cette remarque. Il existe dans l'ésotérisme islamique, pour désigner les êtres de la hiérarchie cachée de l'ordre initiatique, l'expression de *Rijâlu-l-Ghayb*, les « Hommes de l'Inconnu » ou les « Hommes du mystère », or celle-ci pourrait être, elle-même, rapprochée d'une autre expression bien énigmatique apparue en Europe à la même époque, et dont on n'a jamais d'ailleurs trouvé l'origine, celle de « Supérieurs Inconnus», qui désignait les chefs de la hiérarchie cachée de l'initiation maçonnique.

(1) On peut observer que le mot *Safinah* = « Arche » est constitué des mêmes radicales que le mot *nafs* = « âme », mais disposées en ordre inverse. A propos de l'analogie établie dans cette formule signalons qu'on retrouve la même épithète appliquée, à l'aide d'un terme équivalent, à Seyyidnâ Alî dont on a dit : « Il est la Grande Nouvelle (*an-Naba al-Az'îm*) et l'Arche de Noé (*Fulku Nûh*) ». Les termes *Safînah* et *Fulk* sont tous les deux employés dans le Coran pour désigner l'arche noachique.

(2) On sait que telle est d'après le Coran la paternité de Jésus.

Un autre a dit : « L'homme véritable n'a qu'un seul souffle (*dhû nafasin wâh'idin*) » (1).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui a deux pieds (*rijlâni*) et ne s'empresse pas avec » (2).

Un autre a dit : « L'homme véritable n'est pas celui qui traverse l'air, mais celui qui est traversé par l'air » (3).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui se tient tranquille (*man sakana*) » (4).

On récitait devant quelqu'un pendant qu'on était au *h'amâm* (bain) — et moi j'écoutais — : « A Lui appartient ce qui se tient tranquille (*mâ sakana*) pendant la nuit et pendant le jour » (Coran 6, 13). — Il s'exclama : « Et ce qui se meut ne Lui appartiendrait pas ? » Je lui observai : « Les termes du verset sont à prendre comme *ichârah* (façon de parler suggestive) non pas à la lettre ; le « mouvement » (*al-h'arakah*) correspond à une « prétention » (*da'wâ*) alors que la « tranquillité » (*as-sukûn*) ne comporte pas de « prétention ». Il faut tenir compte des circonstances et de leurs exigences : l'expression « ce qui se tient tranquille » veut dire, dans le verset, « ce qui est bien établi » (*mâ thabata*), et en ce sens elle englobe aussi

(1) L'éd. Haid. Seule porte ici par erreur *dhû nafsin wâhidah* = « possesseur d'une seule âme ». La notion du « souffle unique » correspond à celle d'un *Spiritus* vertical, réalité axiale de l'être.

(2) Le mot *rijl* = « pied », « jambe », est composé des mêmes lettres que *rajul* = « homme » ; l'auteur du propos suggère ainsi peut-être que « l'homme véritable est celui qui vaut deux hommes et n'en fait pas état ».

(3) Cette formule mésestime en somme tous les pouvoirs charismatiques corporels et leur usage ; être « traversé par l'air » est une façon de dire que la constitution de l'homme véritable ne présente pas en soi de densité grossière et reste insaisissable par des moyens physiques.

(4) Dans l'éd. Haid. cette formule est donnée comme partie terminale de la précédente.

bien le « mouvement » (ordinaire, mais régulier) que le « repos » (proprement dit) ».

Un autre a dit : « L'homme véritable n'attend jamais » (1).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui ne connaît pas ce-qui-est-autre-qu'Allah ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui pénètre en toute chose » (2).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui procède de façon équitable (équilibrée) : il se comporte avec les moments selon ce que les moments amènent avec eux, et il se comporte avec les lieux selon ce que les lieux exigent » (3).

Un autre a dit : « L'homme véritable, quand il parle, toute chose l'entend sauf les deux espèces d'êtres doués de pesanteur (les hommes et les jinns) ; il est comme le mort (de la tombe) » (4).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui lorsqu'il fait une prosternation à Allah, ne relève plus jamais sa tête ni dans ce monde ni dans l'autre » (5).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui a reçu la Lieutenance (*an-Niyâbah*) » (6).

(1) Parce qu'il vit dans l'éternel présent et que rien ne lui manque.

(2) Ceci rappellera le verset suivant de la Bhagavad-Gita : « Engagé dans cette Voie, le sage se fond à jamais dans la réalité inconditionnée ; il devient tout pénétrant, atteint la Délivrance, et il est établi immanent dans tous les êtres — à l'intérieur et à l'extérieur — il se meut à volonté ».

(3) Il y a là une définition technique du « sage » (*al-h'akîm*).

(4) Selon plusieurs hadiths, le mort nouvellement mis dans sa tombe est soumis à un examen et s'il est trouvé avec une foi non valable il reçoit un coup qui lui fait pousser un cri entendu par toutes les créatures « sauf par les deux espèces d'êtres doués de pesanteur ».

(5) La prosternation est en Islam un symbole de la « proximité de Dieu » ainsi que de l'extinction.

(6) Ceci vise spécialement le cas du « Pôle de l'époque » (*Qut'bu-z-Zamân*).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui connaît toutes les langues et auquel on ne connaît aucune langue qui le conditionne ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui auquel a été donné ce que l'on a donné aux Envoyés divins et qui cependant reste ferme dans la conformité à eux sans s'ébranler » (1).

Un autre a dit : « L'homme véritable est toujours en retraite dans la Présence divine (*al-Had'rah*) avec son « secret » (*as-sirr*) » (2).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui sur lequel n'influent pas la perte des choses habituelles ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui a droit de s'emparer de toute chose et qui s'attribue toute chose » (3).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui dit : *Allah !* et anéantit toute chose ». — Quelqu'un qui était présent répliqua : « L'homme véritable est celui qui dit : *Allah !* et existencie toute chose ».

Un autre a dit : Le brave (*al-fatâ*) est celui qui s'impose devant Dieu même (*al-Haqq*) » (4).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui se dispute avec la prédestination (*al-qadr*) » — Je précisai : « Après avoir vu (ce qui est inscrit) », et celui-ci se tut.

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui connaît la valeur de toute chose existante chez Allah et en acquitte le prix ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui ne saurait médire, du fait que toute chose lui est présente » (5).

(1) Il s'agit des « héritiers » des *maqâmat* des Législateurs divins et des sciences respectives, et qui ne sont pas ébranlés par la tentation de « légiférer » eux-mêmes.

(2) Le *sirr* est le point le plus secret du cœur.

(3) Cf. N.O. 2.406 qui vocalise : *wa-yud'ifu ilâ-nafsi-hi-kulla chayin*, alors que Bay 3.750 vocalise : *wa-yud'ifa...* = « et (a droit de) s'attribuer toute chose ».

(4) La notion de *fatâ* est analogue à celle de *rajul*, avec une nuance spéciale de jeunesse et d'héroïsme. — Là aussi on pourrait rappeler le cas de Jacob combattant avec Dieu.

(5) Le terme qui correspond à « médire » est *yaghtâbu* qui par sa racine (*ghâba*) implique l'idée de l'absence de celui dont on parle.

***

Un des gens inspirés a dit : « La Volonté divine (*al-Machî'ah*) est un Trône Suprême (*Arch A'lâ*) au-dessus duquel il n'y a pas de trône » (1).

Un autre d'entre eux a dit : « Il n'y a rien de préféré (*mukhtâr*) dans l'Existence » (2).

Un autre a dit : « Le déchaussement de deux sandales (*khal'u-n-na'layn*) découle d'un acte d'autorité (*hukm*) non pas de la réalité même (des choses) (*haqîqah*) » (3).

Un autre a dit : « Admettre qu'il y a des causes (*ilal*) (efficaces par elles-mêmes, et non pas par le pouvoir seul efficace d'Allah) est glissade (*zalal*) ».

Un autre a dit : « Les deux Poignées divines (*al-Qabd'atâni*) constituent une balance (*mîzân*) » (4).

Un autre a dit : « L'Homme (*al-Insân*) est le but de l'Existence ».

Un autre a dit : « L'acte divin de donner est le même (dans tous les cas) (*al-imdâdu wâhid*) ».

Un autre a dit : « L'insufflation (de l'esprit dans

(1) La *Machî'ah* est appelée ailleurs par Ibn Arabi « le Siège de l'Essence de l'Unité » (*Mustawâ dhâti-l-Ahadiyyah*) (Cf. *Kitâbu-l-Alif*).

(2) C'est-à-dire toute chose existante est également nécessaire dans l'Existence universelle.

(3) Il s'agit du déchaussement des sandales auquel Moïse fut astreint par Allah dans la vallée sainte *Tuwâ*, lorsqu'il approcha du Buisson Ardent (cf. Cor. *20*, 12) ; la tradition dit que ces sandales étaient faites de la peau d'un âne trouvé mort, donc impures selon la volonté légiférante divine ; l'auteur du propos veut faire remarquer que cela n'est pas selon leur Réalité ultime — toutes les choses existantes étant saintes et égales finalement , la disposition légale se basait certainement sur une réalité non-ultime des choses, mais qui comptait dans l'économie traditionnelle de la révélation moïsiaque.

(4) Il s'agit des deux Poignées divines dans lesquelles se trouvaient les germes humains tirés des reins d'Adam, l'une contenant les êtres destinés au Paradis, l'autre ceux destinés au Feu ; les deux catégories d'êtres se font contrepoids et constituent en quelque sorte l'équilibre nécessaire de l'Ordre total.

les êtres humains) est la même (*an-nafkhatu wâhidah*) » (1).

Un autre a dit : « Les habitants du Feu sont couverts d'un voile et les habitants du paradis sont également couverts d'un voile » (2).

***

Un des gens inspirés a dit : « Le marcheur à pied (*ar-râjil*) est plus noble que le cavalier (*al-fâris*), parce que le cavalier a une monture, et tout être qui se tient sur une monture est voilé, du fait même qu'il est porté ».

Un autre d'entre eux a dit : « La perte est un butin ».

***

Un des gens inspirés a dit : « L'homme véritable est ciel obombrant et terre humble » (3).

Un autre d'entre eux a dit : « L'homme véritable est un soleil ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est une pleine lune ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui sur l'extérieur duquel apparaît ce dont il est l'adorateur, fût-ce un corps inerte (*jamâd*) ».

Un autre a dit : « L'être satisfait est installé dans l'épreuve ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est toujours assoiffé ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui fait des dépenses libérales ».

(1) Allusion à l'insufflation de l'Esprit divin en Adam (cf. Cor. *15*, 29 et *38*, 72), suggérant qu'essentiellement tous les êtres sont le même et dans l'état de perfection primordiale.

(2) Les dix formules isolées par nous en ce sous-paragraphe (et qui ne se rapportent plus à l'homme véritable) ont pour but d'affirmer l'équivalence des choses dans l'Existence universelle et leur identité au point de vue essentiel.

(3) Ceci rappelera le rôle du *Wang* dans la tradition chinoise (cf. Guénon, *La Grande Triade*, ch. XVII).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui pour lequel on fait des dépenses libérales ».

***

Le collecteur de ces *ichârât* déclare : « Je n'ai inclus ici que des paroles entendues par moi-même de la bouche de leurs auteurs, à l'exception de quelques personnages dont j'ai donné les noms. Et la louange est à Allah ! Le total de ces formules est de deux cents et quelque. « Et il n'y a pas de force ni de puissance si ce n'est par Allah le Sublime et l'Immense ! »

Muhyu-d-dîn IBN ARABÎ

Traduit de l'arabe et annoté par
M. VÂLSAN.

LA SAGESSE VIRGINALE

En parlant de « sagesse virginale » nous envisageons la Sainte Vierge non dans sa seule qualité de Mère de Jésus mais avant tout comme Prophétesse (1) pour toute la descendance abrahamique, ce qui nous permet de confronter le *Magnificat* avec divers passages en quelque sorte parallèles du Koran.

Le *Magnificat* (*Luc*, 1, 46-55) contient les enseignements suivants : la sainte joie en Dieu ; l'humilité — la « pauvreté » ou l'« enfance » — comme conditions de la Grâce ; la sainteté du Nom divin ; l'inépuisable Miséricorde et son rapport avec la crainte ; la Justice immanente et universelle ; le secours miséricordieux accordé à Israël, ce nom devant s'étendre à l'Eglise (2) puisqu'elle est, selon saint Paul, le prolongement et le renouveau supra-racial du Peuple Elu (3). De plus, le *Magnificat* parle de la faveur accordée à « Abraham et à sa race », et non à Isaac et sa race exclusivement ; Abraham inclut tous les Sémites monothéistes, racialement et spirituellement,

(1) Prophétesse évidemment non légiférante et fondatrice, mais illuminatrice et sanctificatrice. Il y a chez les musulmans un divergence de vue sur la question de savoir si Maryam fut « Prophétesse » (*nabiyah*) ou simplement « sainte » (*waliyah*) ; la première opinion se fonde sur la suréminence de la Vierge, c'est-à-dire sur son rang inégalable dans la hiérarchie spirituelle, tandis que la seconde opinion qui est née d'une théologie pointilleuse et craintive, ne tient compte que du fait que Marie ne pouvait avoir de fonction légiférante, point de vue « juridique » qui passe à côté de l'essentiel avec un étonnant manque de sens des proportions.

(2) Ou aux églises, compte tenu des schismes extérieurs.

(3) « Israël son serviteur », dit le Cantique de la Vierge, en précisant ainsi que la servitude sacrée entre dans la définition même d'Israël, si bien qu'un Israël sans cette servitude n'est plus le Peuple Elu et que, inversement, une communauté monothéiste non israélite s'identifie à Israël — « en esprit et en vérité » — par le fait même qu'elle réalise la servitude envers Dieu.